

Hooggeachte heren bestuurders dezer
universiteit,
Hooggeleerde dames en heren hoogleraren
der onderscheiden faculteiten,
Zeer geleerde dames en heren, doctoren van
verschillende wetenschappen,
Weleerwaarde dames en heren bedienaren des
Woords,
Weledele dames en heren studenten,
En voorts gij allen die van wat naam of
rang ook herwaarts opkwaamt
om deze plechtigheid met uw
tegenwoordigheid te vereren,
Zeer geachte toehoorders,
Zeer gewenste toehoorderessen!

Mijnheer de rector, dames en heren,

Vandaag precies een jaar geleden, op 22 november 2006, werden de Tweede Kamerverkiezingen gehouden. Er is die dag veel gezegd door politici, maar de uitspraak die is blijven hangen kwam van cda-lijsttrekker Jan Peter Balkenende, die drie zetels verloor en toch won: 'We gingen voor goud. En we hebben goud.' Het cda bleek inderdaad goud in handen gekregen te hebben, want reeds dezelfde avond was duidelijk dat er nauwelijks een regeringscombinatie mogelijk was zonder deze partij. Voortzetting van de coalitie met de vvd was vanwege het verlies van deze partij moeilijk, zodat voor het cda de PvdA in zicht kwam, met de sp of GroenLinks als derde partij. Maar het cda zou waarschijnlijk zijn goud niet laten verdonkeren door als derde wiel aan de wagen in een linkse combinatie te gaan regeren. Eigenlijk bleef er dan nog maar een mogelijkheid over: een coalitie van cda, PvdA en ChristenUnie. Op 20 december kreeg Herman Wijffels van koningin Beatrix inderdaad de opdracht een onderzoek in te stellen naar de mogelijkheid van de spoedige totstandkoming van een kabinet van cda, PvdA en ChristenUnie.

Voor de partijleiders Jan Peter Balkenende, Wouter Bos en André Rouvoet was het wennen. Toen deze drie heren wat bedremmeld voor het eerst bij informateur Wijffels aanschoven leek het zoals Martinus Nijhoff dichtte:

Het is niet dat men niet wil wagen,
Maar het uur acht men niet geslagen.
Zoo begint elk begin.¹

Wie breekt het ijs bij zo'n eerste onwennig contact? De journalistiek hielp een handje. Het was Teun Lagas die in *Trouw* van 21 december 2006 voor het eerst het beeld van drie vreemden omzette in dat van drie verwanten, door het woord vu-kabinet te introduceren. Balkenende, Rouvoet en warempel ook Bos: ze hadden alle drie aan de vu gestudeerd. Plotseling pasten de losse stukjes. Nu heette het ineens dat Bos een 'sterk calvinistisch dna-profiel'² had. En hij bleek zelfs al eens gezegd te hebben dat het profijtelijk was om kennis te nemen van de Wijsbegeerte der Wetsidee.³ Meer thuis in de vu-traditie kon je vroeger eigenlijk niet geraken. De associatie van het kabinet met de vu ging er in als koek.

Het interessante van het woord vu-kabinet is dat het zo Nederlands is dat het eigenlijk niet te vertalen is. Je moet ons land behoorlijk kennen om de draagwijdte van het woord te begrijpen. Er wordt veel gesproken over onze culturele identiteit, maar dan vooral als zoekplaatje of examenopdracht voor *anderen*. Maar hier hebben we een woord dat een type kennis veronderstelt van de nationale cultuur, dat ook onder autochtonen niet meer zo gangbaar is. Er zijn kabinetten geweest met ministers die in Leiden of aan de UvA hebben gestudeerd, maar waarom kan in onze

cultuur eigenlijk alleen de naam van deze universiteit staan voor het karakter van een kabinet?

Ik wil in deze oratie aan de bezinning op de Nederlandse culturele identiteit bijdragen door de traditie van het neocalvinisme te bespreken die oplicht in het woord vu-kabinet. Of men nu positief of negatief reageerde op de komst van het vu-kabinet, algemeen was toch de indruk dat dit kabinet op iets teruggreep dat er recentelijk niet was geweest. Ik hoop te tonen dat deze indruk berust op een misverstand en dat de traditie van het neocalvinisme al heel lang en nog steeds mede het patroon van onze cultuur bepaalt. Dit wil niet zeggen dat binnen de neocalvinistische traditie geen veranderingen hebben plaats gevonden, verbeteringen of beschadigingen zijn opgetreden, verliezen zijn geleden of winsten geboekt, maar wèl dat deze traditie in de jaren zestig niet is weggesijpeld uit onze samenleving, in een revolutie is ont- hoofd of van marginale betekenis is geworden.⁴

I

Eerst iets over het neocalvinisme en hoe ik het opvat. Dit is een door Abraham Kuiper geformuleerde visie op God, mens en wereld die in heel de Nederlandse samenleving zijn toepassing heeft gekregen, in kerk, staat en maatschappij. Deze visie heet calvinisme, omdat ze teruggaat op het gedachtegoed van Calvijn, waaruit Kuiper met name belichtte dat de mens in heel het leven zonder tussenkomst van enige instantie voor het aangezicht van God staat, *coram Deo*. Voor Gods aangezicht: het leven ligt onder het beslag van een norm; zonder tussenkomst: voor God is iedereen gelijk; en in heel het leven: er is een goddelijke orde voor de werkelijkheid en ons handelen. En Kuipers visie heet *neocalvinisme*, omdat ze, evenals het neothomisme en de Luther-renaissance, in de negentiende eeuw met hernieuwde kracht als totaalsvisie is gepresenteerd in de 'strijd om de moderniteit',⁵ het aanhoudende debat in de plurale samenleving over de grondslagen van de cultuur. De neo-bewegingen zochten die grondslagen in scheppingsbeginselen. Engelstaligen spreken vaker van neocalvinisme dan Nederlanders; wij spreken eerder van gereformeerden of antirevolutionairen.

Vaak wordt deze moderne traditie – ook door aanhangers ervan – kerkelijk-theologisch opgevat, nauw verbonden met de Bijbelvisie en het beginseldenken zoals ontwikkeld door Abraham Kuiper. De geschiedenis van het neocalvinisme is dan vooral die van de Gereformeerde Kerken en van de gereformeerde theologie. In deze theologische zin wordt het neocalvinisme sinds de jaren zeventig niet meer aangehangen.⁶ Maar ik bedoel met het neocalvinisme de levens- en wereldbeschouwing waarmee Kuiper aan het 'splinterig gewirwar van confessionele bekrompenheid'⁷ trachtte te ontkomen. Door zo'n benadering van het neocalvinisme kunnen

ontwikkelingen binnen deze traditie in en na de jaren zestig verklaard worden, die anders onbegrijpelijk blijven.

Kuyper heeft het neocalvinisme gepresenteerd als orthodoxe visie op en vormgeving van de moderne samenleving. Dat in de geschiedenis van deze traditie de Gereformeerde Kerken en de gereformeerde theologie niet per se de eerste viool spelen, compliceert haar bestudering. Anders dan in het rooms-katholicisme kent het neocalvinisme geen centrale organisatie, waarvan de impulsen uitgaan. Dien-tengevolge zijn de verhoudingen tussen de diverse samenlevingsverbanden aan wisseling onderhevig. De kerk heeft geruime tijd een tamelijk grote invloed geoefend binnen gereformeerde kring; datzelfde geldt voor de vu. Maar nu spelen kerk en theologie een marginale rol en lijkt de politieke verschijningsvorm beheersender. Het is dus een misverstand te menen dat de neocalvinistische traditie met de terug-treding van kerk en theologie voorbij was; ook is het onjuist te menen dat ze sindsdien geen religieuze dimensie meer heeft. Religie als dienst aan God is conform het neocalvinisme niet beperkt tot of afhankelijk van kerk en zondag, maar betreft het hele leven en elk dag.

Vanwege het egalitaire karakter van het neocalvinisme is niet alleen zijn verschijningsvorm lastig te determineren, maar ook is het daardoor lastig zijn invloed als onderdeel van het protestantisme in de Nederlandse samenleving te meten. Bij geduldig toezien blijkt echter de *structuur* van onze samenleving door het neocalvinisme gestempeld te zijn. Ik noem drie voorbeelden.

Eerst de kerk. In onderscheid van protestantse landen als Engeland, Duitsland of de Scandinavische landen is het kerkelijk instituut in de Nederlandse samenleving sinds in de twintigste eeuw geen sociale of politieke macht of partner. Dit is het gevolg van Kuypers optreden, die met de Doleantie van 1886 de pretentie van de Hervormde Kerk als nationale kerk brak – en daarmee niet alleen een feitelijke tweede rangpositie voor katholieken, onkerkelijken en kleinere protestantse denominaties ophief, maar tevens de verantwoordelijkheid voor christelijke actie in de samenleving verlegde van het instituut naar zijn leden, c.q. naar de christelijke organisaties. Dit werd door Kuyper de kerk als organisme genoemd, maar in de praktijk werden die organisaties nooit tot de kerk gerekend.⁸ Het instituut kerk ging in de Nederlandse samenleving schuil achter een krans van organisaties. Bovendien bestond het christendom na Kuyper niet meer als ‘algemeen gedeeld vertoog, maar in de vorm van verschillende complexen (...) binnen verschillende subculturen’.⁹

Dan de politiek. Het neocalvinisme verschafte het argument om de Nederlandse politiek levensbeschouwelijk te organiseren: stel de geestelijke vrijheid voorop.¹⁰ In de negentiende eeuw (met de eenheidsstaat) en in de twintigste eeuw (met de doorbraak) is getracht dit patroon te voorkomen c.q. te doorbreken. Het neocal-

vinistische gedachtegoed heeft sinds eind negentiende eeuw in de Nederlandse politiek een grote rol gespeeld, omdat zij de aanvaarding van de verscheidenheid aan overtuigingen impliceerde. In de jaren dat het liberalisme en de sociaaldemocratie elkaar uitsloten, was voor de Antirevolutionaire partij (ARP) of later het CDA politieke samenwerking in beginsel met beide mogelijk, al was het soms tegen heug en meug of heette de keuze 'lood om oud ijzer'.¹¹ De neocalvinistische visie van de ARP was – meeliftend dan wel tegenwerkend – een impuls voor andere confessionele partijen. Deze sterke aanwezigheid bleek ook uit het feit dat de meeste West-Europese landen vanaf de Tweede Wereldoorlog interconfessionele politieke partijen kenden en Nederland eerst sinds 1980, alsmede uit het feit dat de meeste Europese christendemocratische partijen 'onder invloed van deconfessionaliserings- en moderniseringsverschijnselen allang een veel grotere afstand tot het geloof hadden genomen', terwijl het CDA de nadruk bleef leggen op de 'C' in de christendemocratische politiek.¹² Aan dit CDA-accent leverde het neocalvinisme niet de kleinste bijdrage.

Ten slotte de samenleving. Dat in de Nederlandse samenleving 'iedereen anders mag zijn'¹³ en dat daartoe ook publieke middelen ter beschikking staan, is zonder het neocalvinisme moeilijk voor te stellen. De historicus Jeroen Koch schrijft dat Kuyper niet de architect van de verzuiling was, maar hij gaf daartoe 'wel de beslissende stoot'.¹⁴ Volgens Kuyper was het criterium van gemeenschap innerlijk, niet uiterlijk.¹⁵ En daarom was de vitaliteit van de samenleving afhankelijk van de vraag of ieders overtuiging binnen de grenzen van de wet in het publieke domein kon worden vorm gegeven. Menigeen voegde zich grommend naar deze verdeelsleutel, anderen profiteerden, zoals het Leger des Heils met zijn reclasseringswerk¹⁶ – en natuurlijk de neocalvinisten. De overheid had in deze visie de rol van politieagent; de samenleving was voorstelbaar zonder haar.

Deze samenlevingsstructuur veronderstelt een nadruk op de levensbeschouwing van de burger, op burgerinitiatieven op elk maatschappelijk terrein en op de verantwoordelijkheid voor elkaars vrijheid. Deze structuur sloot het meest aan bij de samenlevingsvisie van het neocalvinisme. Toen de ontzuiling inzette raakte dit dan ook relatief het minst de neocalvinistische traditie.

Thorbecke heeft het huis van de Nederlandse staat gebouwd en Kuyper heeft het ingericht. Vanwege de totstandbrenging van die inrichting staat Kuyper vandaag vooral bekend, niet als de samenbindende kracht die Balkenende wil zijn, maar als de agressieve strijder en breker die partijschap en verbittering wekte.¹⁷ Hij moest en zou eind negentiende eeuw de hegemonie van de liberale eenheidsstaat verbreken – desnoods door socialisten te steunen. Het werd een van de weinige grote ideologische conflicten in de moderne Nederlandse geschiedenis met grote harts-

tochten. Als iets Nederland verdeelt, is het godsdienst. ‘Er was sprake van een burgeroorlog’, schreef Gert van Klinken over deze roerige jaren, ‘wel onbloedig, maar een burgeroorlog toch.’¹⁸ Thorbeckes huis bleef ongewijzigd, maar was sindsdien niet liberaal ingericht, maar naar levensbeschouwing. Anders dan Kuypers tegenstanders hadden gevreesd, vervluchtigde de Nederlandse samenleving echter niet door deze levensbeschouwelijke versplintering. De geestelijke stromingen binnen een tot dan toe tamelijk amorf volk gingen zich landelijk organiseren en presenteren en bevorderden zo de natievorming.¹⁹

Nadat de structuur van de samenleving was omgezet van eenvormigheid naar verscheidenheid, hebben de neocalvinisten nooit de meerderheid veroverd waar Kuiper aanvankelijk van droomde. Als minderheid en voorzien van een sceptische visie op het streven van mensen lag het doel van de neocalvinisten eerder bij een leefbare dan bij een ideale oplossing – zie bijvoorbeeld de uitkomst van de schoolstrijd. De eerste brug die Kuiper sloeg was naar de rooms-katholieken, die anders dan in Duitsland, België, Zwitserland en Oostenrijk, in Nederland moesten accepteren dat de protestanten de confessionele politiek dicteerden.²⁰ Groots idealisme kreeg ons land nadien zelden of nooit in de greep, politieke omwentelingen waren zeldzaam of werden spoedig weer teruggedraaid. In de constitutie van de Nederlandse politiek is, sinds vanaf 1939 ook de sociaaldemocraten toetraden tot een kabinet, niet veel meer veranderd. De Nederlandse politieke verdeling in geestesstromingen zat heel de twintigste eeuw ‘muurvast’²¹ en het politieke bestel onderging ook in de jaren zestig geen wezenlijke verandering.²² Zoals Wim Kok in 1995 zei in zijn Den Uyl-lezing: ‘Er is geen alternatief voor de maatschappelijke constellatie die we nu hebben en dus heeft het geen enkele zin daar naar te streven.’²³

Wij tobben over het pluriforme karakter van onze samenleving en over het moeizame van coalitievorming in een stelsel met minderheidspartijen, maar de Verenigde Naties beschouwen de Nederlandse pluriforme democratie als een model voor de wereld. En op de dit jaar door *The Economist* gepubliceerde ranglijst van democratieën, samengesteld aan de hand van zestig indicatoren, eindigde Nederland op de derde plaats.²⁴ Het verbaast dan ook niet, dat de minister-president in 2004 opmerkte, dat, als hij een boek over Kuypers betekenis zou moeten schrijven, hij het de titel zou geven: *Reinventing Kuiper*.²⁵ Maar de vraag is wat dit in het licht van de geschiedenis betekent?

II

Begin twintigste eeuw werd de neocalvinistische traditie stevig verankerd in de Nederlandse samenleving, maar niet onbedreigd. Vergeleken bij andere Europese landen waren hier zowel de godsdienst als het ongelof pregnant aanwezig. Ruim

80 % van de Nederlanders behoorde omstreeks 1920 tot een kerk, maar in Duitsland bijvoorbeeld gold dat toen voor bijna 100 % van de inwoners. In de tien jaar die volgden steeg het aantal niet-kerkelijken snel van 9 naar 14 procent. Voor het eerst liep het absolute ledental van de Hervormde Kerk terug; tussen 1920 en 1930 verloor ze zo'n 90.000 leden. En in 1947 was 45 % van de Amsterdammers onkerkelijk. Nederland kende dus al vroeg in de twintigste eeuw een tamelijk omvangrijke niet-godsdiens-tige bevolkingsgroep, die tussen 1930 en 1960 schommelde rond de 15 % – al was in sommige streken meer dan de helft onkerkelijk. De secularisatie brak dus al door na de Eerste Wereldoorlog – en dus niet pas in de jaren zestig.²⁶ Dit waren ook in Europees verband extreme cijfers en het verklaart dat het christendom in Nederland zich schrap zette. Godsdienstigheid betekende hier daarom meteen kerkelijkheid en maatschappelijke organisatie: lauwheid was in de geestelijke strijd geen optie, zeker niet voor het neocalvinisme, de hoeder van de samenlevingsstructuur.

Het christelijk karakter van de Nederlandse samenleving was minder massaal, maar ook minder zeker dan de boektitel *Parade der mannenbroeders* suggereert.²⁷ De Eerste Wereldoorlog sloeg de zekeringen uit de Europese cultuur en maakte duidelijk, dat het christelijk cultuuroptimisme van de voorgaande decennia een zeepbel was. Waar zouden de nieuwe regels vandaan moeten komen, nu het christendom failliet was? Wat was zeker en betrouwbaar, als niet de rede, maar de redeloosheid de mensen en de volken stuurde? Het nieuwe, moderne wereldbeeld dat opkwam was dynamisch: er zijn geen vaste ijkpunten meer, zoals de rede of de openbaring; het was meerduidig: er was niet één idioom, dat algemene geldigheid kon opeisen; en het vroeg om vormgeving: de mens moest in zekere zin zelf een voor hem aanvaardbaar wereldbeeld scheppen.

Deze cultuuromslag trof het neocalvinisme in het hart. Nu werd problematisch dat het wereldbeeld van de neocalvinisten voor een belangrijk deel was gebouwd op de objectieve kennis van eeuwige, goddelijke beginselen. Zulke zekerheden hadden in de moderne tijd afgedaan. De gereformeerde theoloog H. Bavinck legde in 1919 de vinger bij de zere plek:

Men had [een] tijd lang gemeend alles met 'beginselen', theoretisch, deductief te kunnen oplossen, maar de werkelijkheid stoorde zich daar niet aan. Zij zette zich voort, en plaatste eene barrière tegen die abstracte beginselen. De feiten waren machtiger dan de beginselen..²⁸

Hij stelde onomwonden dat de 'tijd der principia' voorbij was: 'Wij weten op tal van punten niet, waar we aan toe zijn, welke de draagkracht en straallengte van onze beginselen is.'²⁹

De meeste gereformeerden werden echter niet door deze intellectuele zorgen gekweld en telden vooral hun zegeningen. Het ledental van de Gereformeerde Kerken groeide, elk kabinet telde antirevolutionaire ministers, om van de politieke sleutelrol van H. Colijn als leider van de ARP nog maar te zwijgen, het bijzonder onderwijs nam na de financiële gelijkberechtiging in 1920 een hoge vlucht, evenals het organisatieleven. In de praktijk was omstreeks 1918 een werkverdeling ontstaan: de politiek werd behartigd door de ARP, het onderwijs door de schoolverenigingen van de ouders en sociaaleconomische sfeer door Patrimonium en het Christelijk Nationaal Vakverbond (CNV). 'Wij gingen van vergadering tot vergadering. Dat kwam omdat ons allen vervullen ging de behoefte om totalitair ons te ontplooiën'.³⁰ Behalve helder was deze indeling ook stringent: een gereformeerd kerklid dat actief werd in een niet-gereformeerde vereniging had wat uit te leggen.³¹

Deze stoere ontplooiingsdrift verhulde verwarring, door Colijn en anderen toegedeckt met het veelvuldig gebruik van woorden als 'gezag' en 'vastberaden'. De kerk was de gemene deler van de neocalvinisten en van haar theologen werd na 1918 een nieuwe samenlevingsvisie verwacht die aansloot bij dynamische krachten als verstedelijking, democratie en economische crises. Maar de kerk liep achter de feiten aan en wist al niet eens 'goed meer, hoe ze de inhoud van haar geloof nodigend en met nadruk tot de buitenwereld prediken' moest in de moderne tijd.³² Intussen botsten de vaste beginselen van Kuypers op de dynamiek van de moderne cultuur. Terwijl er wrijving ontstond in de verhouding tussen staat en samenleving, herhaalden ARP en CNV de versleten onderscheidingen van de soevereiniteit in eigen kring: 'Staat en maatschappij bestrijken ieder een apart gebied'.³³

Ieder gemorrel aan Kuypers bestek veroorzaakte in deze onzekere situatie een halve paniek. Dit bleek in 1926 in de kwestie-Geelkerken, in wezen een voorstel ter oplossing van de beginselcrisis. Terwijl de synode positie nam bij de stelling dat in de Bijbelse geschiedschrijving inzake de zondeval een slang gewoon een slang was, een boom een boom en spreken gewoon spreken, hield de J.G. Geelkerken de mogelijkheid open van een minder positivistische benadering van de werkelijkheid. Leerde de bijbel zelf niet dat het hoogmoed is de geschiedenis te willen begrijpen *wie es eigentlich gewesen* is?³⁴ De kerken besefte dat zo de gereformeerde beginselen boterzacht werden en sneed Geelkerken de pas af. Een deel van de neocalvinistische intellectuelen vervreemde hierdoor van de kerk.³⁵

Tussen de zoekers naar een alternatief voor het starre beginseldenken bevonden zich ook de theoloog K. Schilder en de in 1926 aan de Vrije Universiteit benoemde filosoof H. Dooyeweerd. Schilder dynamiseerde de relaties tussen God, mens wereld, door deze niet statisch, maar als een activiteit op te vatten en hij omschreef de mens daarom bij voorkeur als Gods medearbeider.³⁶ Het was de verantwoordelijk-

heid van de mens om de dynamische en ongearticuleerde werkelijkheid te bewerken en te bewaren. Hij tekende hem daarbij als een soldaat in de loopgraven: rook belemmerde hem het zicht, de modder zoog aan zijn schoenen, alleen in relatie met God was er *licht in de rook* – om met zijn boektitel uit 1923 te spreken. Hij hield Kuypers brede levens- en wereldbeschouwing vol, met een sombere, activistische visie, passend bij de instabiele moderne wereld.

Dooyeweerd – met zijn collega D.H.Th. Vollenhoven – ontwikkelde in reactie op de cultuurcrisis van de Eerste Wereldoorlog een neocalvinistische wijsbegeerte, die evenals Schilder in de theologie deed, de dynamiek van de werkelijkheid meer verdisconteerde. Hij ging verder dan Geelkerken en stelde dat er geen objectieve standen van zaken waren. Iedereen verstond de werkelijkheid op grond van religieuze vooronderstellingen. Vollenhoven schreef daarom *De noodzakelijkheid eener christelijke logica*.³⁷ In plaats van de vaste tegenstelling subject-object beklemtoonde Dooyeweerd een verscheidenheid aan werkelijkheidsrelaties – uitgedrukt in de wetskringen van de Wijsbegeerte der Wetsidee.³⁸ Kuypers beginseldenken werd ook hier dynamischer zonder de breedte van zijn levens- en wereldbeschouwing los te laten.

De aanzetten tot vernieuwing bij Schilder, Dooyeweerd en Vollenhoven voorzagen in een behoefte. Aan de ene zijde bood Karl Barth de gereformeerden een theologisch alternatief, dat afwijzend stond tegenover een christelijke wereldbeschouwing³⁹ en aan de andere zijde lonkte het totalitaire nationaalsocialisme dat in naam van christelijke waarden een wal opwierp tegen het communistische atheïsme.⁴⁰ Zij verdedigden tegenover Barth de verbinding van religie en cultuur en tegenover Hitler de geestelijke vrijheid en verzamelden een groep enthousiaste jonge neocalvinisten om zich heen die hun inzichten enthousiast begroetten als een uitweg uit de beginselimpasse. Hun streven het neocalvinisme om te vormen tot een dynamische, militante en totalitaire beweging paste in een veelheid van Europese ‘initiatives, blueprints, and experiments by which contemporaries tried to build lasting possibly illiberal structures in the circumstances of radical instability’.⁴¹ Deze ‘reformatorische beweging’ concentreerde zich op theoretische vragen. In de ARP speelde ze nauwelijks een rol, de Vrije Universiteit nam de wijsbegeerte der wetsidee nooit als basis aan en het CNV weerstond haar.

Maar een zuil was ‘een storingsgevoelig netwerk’⁴² en de nieuwe, dynamische zienswijze werkte ontregelend. ‘Het is voor wie op den Olympus zit minder belangrijk te weten, *waar* een kwestie aangesneden is’, schreef Schilder. ‘Als de kwestie maar betekenis heeft.’⁴³ Hij pleitte daarom voor kerkelijke maatregelen tegen leden van de politieke partij NSB. Hij had in 1936 succes, maar volgens menig neocalvinist was de maatregel strijdig met Kuypers soevereiniteit in eigen kring. Behalve de

dynamische visie verstoorde ook de religieus geladen strijdbaarheid van de reformatorische beweging de verhoudingen.

De neocalvinistische organisaties lukte het afzijdig te blijven van de onrust in de kerk,⁴⁴ maar Schilder beoogde juist het omgekeerde. Hij bepleitte een totaalvisie ‘die geen scherp afgeteekende omtuining plaatst rondom ‘kerk’ en wereld, en die dit ook niet måg (want elke christen moet, ook in de cultuur, missionaris zijn).⁴⁵ Hij wees af dat de kerk in het neocalvinisme geen functie had in de samenleving en streefde naar een nieuwe gemeenschap met de kerk als accu – een streven dat kenmerkend is voor het interbellum en zich ook in de Hervormde Kerk aftekende. Kerk en theologie werden het toneel van heftige strijd over de opvattingen van de reformatorische beweging, die als afwijking van Kuiper werden beschouwd. Hierdoor verdween uit het zicht dat de vernieuwingsbeweging een antwoord bedoelde te bieden op de beginselcrisis waarin de neocalvinistische traditie verkeerde.

De spanningen leidden in 1944 tot Schilders afzetting en tot een volgende kerk-scheuring. Een groot deel van de sympathisanten van de reformatorische beweging verenigde zich in de vrijgemaakte Gereformeerde Kerken – daar moest de vernieuwing worden voortgezet: ‘doorgaande reformatie’. Dat Dooyeweerd en Vollenhoven wel sympathiseerden met Schilder, maar niet meegingen met de Vrijmaking was een forse tegenslag voor Schilder, juist omdat hij de kerk beschouwde als de motor van christelijke actie in de samenleving. Zo leek de reformatorische beweging, in plaats van de neocalvinistische levens- en wereldbeschouwing vernieuwd op het schild te heffen, in versplintering en teleurstelling te eindigen.

III

De neocalvinisten traden in 1945 gehavend het tijdperk van de vrede binnen. Pogingen om het neocalvinisme opnieuw te positioneren in de moderne cultuur hadden twee kerkscheuringen gekost en met name de laatste liet veel wonden na. Menig gereformeerde werd na 1944 een *discouraged church member*.⁴⁶ Zo niet de acht procent (90.000 leden) die zich vrijmaakte van de Gereformeerde Kerken. Deze ‘vrijgemaakten’ trachtten alsnog Schilders ideaal van de kerk als vuurhaard van de samenleving te verwezenlijken en richtten in de samenleving allerlei organisaties op als ‘dochters van de kerk’. Ze gingen de cultuur, maar vooral hun naaste geestverwanten, in een gesloten falanx vervaarlijk te lijf, daarbij geholpen door het gepolariseerde ideologische klimaat van doorbraak en koude oorlog. Veel neocalvinisten bleven ver uit hun buurt.⁴⁷

De neocalvinistische organisaties waren geschokt over het negatieve saldo van de kerkelijke bezinning. Nu de kerk al een kwart eeuw naliet een moderne samenlevingsvisie te bieden en zelfs het streven opgaf, stonden ze met lege handen. Al

die tijd hadden ze nieuwe vragen met verouderde antwoorden te lijf moeten gaan. Nooit zijn binnen de ARP de vertrouwde woorden ‘gezag’ en ‘beginsel’ vaker herhaald dan in de Indonesische kwestie⁴⁸ – uit pure intellectuele armoede. Ook in het onderwijs en de vakbeweging versteende het spreken over gereformeerde beginselen en soevereiniteit in eigen kring tot vanzelfsprekende zaken.

Maar naarmate de verzorgingsstaat vorm kreeg werd deze vanzelfsprekendheid uit intellectueel oogpunt potsierlijk.⁴⁹ Bovendien dienden zich alternatieve samenlevingsvisies aan die een zwakte van het neocalvinisme bloot legden. De in 1946 opgerichte Partij van de Arbeid presenteerde zich met de idee van de doorbraak: dat men zich bij de keuze voor een politieke partij niet meer liet leiden door de christelijke levensbeschouwing.⁵⁰ Overeenkomstig de oriëntatie van de sociaaldemocratische traditie betrof dit vooral de politiek. Tegen dit antikuiperiaanse pleidooi voor secularisatie had het neocalvinisme geen ander verweer dan dat neutraliteit niet bestond. Een levens- en wereldbeschouwing was een kwestie van *to be or not to be*; dat het leven ook anders beschouwd kon worden paste niet in het negentiende-eeuwse denkraam. Terzelfder tijd opende de Hervormde Kerk een verwant offensief ter ‘(her)kerstening van de samenleving’,⁵¹ eveneens gericht tegen het neocalvinisme. Ze wilde in een verdeelde samenleving opnieuw de kerk worden voor het geheel en stond daarom kritisch tegenover christelijke organisaties. En onder invloed van de theologie van Barth stond ze ook negatief in de cultuur: de wereld kan niet zonder kerk. In plaats van over ‘belijdenis’ als beginsel van de kerk sprak men dynamisch over ‘belijden’ als voortdurende activiteit in eschatologisch perspectief.

Er was geen houden meer aan voor de neocalvinisten. In de ARP werd nu de zeepbel van het beginseldenken onbarmhartig doorgeprikt. Jelle Zijlstra noemde de beginselen in 1951 ‘empty boxes’⁵² en A.M. Donner stelde in 1954 dat de ARP geen ideologische blauwdruk van de samenleving bezat.⁵³ De ARP verwachtte het niet meer van de kerk en organiseerde zelf de principiële bezinning. In 1949 werd een College van Advies in gesteld met commissies, waarin specialisten voor allerlei maatschappelijke terreinen een antirevolutionaire visie op samenlevingsvraagstukken ontwikkelden. De kerkelijke ligging van de leden nam in deze jaren snel aan betekenis af binnen de ARP.

Dat het CNV – haast tegen beter weten in – nog lang iets bleef verwachten van de kerk, bleek toen de Hervormde Kerk in 1955 het herderlijk schrijven ‘Christen-zijn in de Nederlandse samenleving’ uitgaf. Daarin werd de christelijke organisatie ‘vrijwel in de vergifkast gezet’.⁵⁴ Desondanks onthield de gereformeerde synode van 1955 zich ‘doelbewust van een uitvoering ingaan’⁵⁵ op de discussie over samenlevingsvisies. Het CNV kon zich die luxe niet permitteren. De absente kerk vervangend trad de verbondsraad op, door tegenover dit hervormde kerkelijke document de neocal-

vinistische visie op de rol van de kerk in de samenleving te verdedigen. De CNV-raad sprak uit dat de kerk behoort te betuigen dat het kerklid 'niet alleen individueel maar ook collectief, organisatorisch moet pogen, de maatschappij naar de eis van Gods woord te beïnvloeden';⁵⁶ en ook: 'De kerk, die getrouw is aan haar opdracht, zal naar onze opvatting moeten blijven verkondigen, dat ook een vakorganisatie zich in al haar doen en laten moet richten naar de eisen van Gods woord.'⁵⁷

Zo ontstond in de jaren vijftig de typische situatie, dat de hervormden en ook de katholieken (het bisschoppelijk mandement van 1954) in reactie op de secularisatie de kerk een centrale positie in de samenleving toedachten, maar de neocalvinisten de kerk lieten bungelen. De Gereformeerde Kerken hielden zich afzijdig van het debat inzake doorbraak en kerstening met de gedachteloze herhaling van het argument van soevereiniteit in eigen kring: discussies over de samenlevingsstructuur zijn een zaak van de betreffende organisaties.

De reden dat de kerk zich zo passief opstelde jegens de organisaties en hun problematiek, was dat de neocalvinistische levens- en wereldbeschouwing na de Vrijmaking er *de facto* was opgegeven. Dit is goed te illustreren met *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth* van G.C. Berkouwers – de belangrijkste theoloog in deze periode. Dit boek uit 1954 is vaak uitgelegd als het einde van de theologische oorlog tussen het neocalvinisme en Barth. Maar het is ook het impliciete afscheid van de neocalvinistische levens- en wereldbeschouwing. Berkouwer had geen affiniteit met Kuypers benadering,⁵⁸ maar concentreerde zich van meet af aan op de wisselwerking van geloof en openbaring en later ook op Barths betrekking van de werkelijkheid op Christus.⁵⁹ Berkouwers betrokkenheid op de samenleving verdween niet,⁶⁰ maar wel de relatie tot christelijke organisaties; in publicaties over de ARP of het CDA figureert Berkouwer niet. Wie zijn opstelling vergelijkt met die van Kuypers, Schilder of Herman Ridderbos bemerkt dat hier een theologische wissel is omgezet.

Terwijl de verhouding tussen kerk en samenleving voor de christelijke organisaties in de jaren vijftig haar betekenis verloor, werd de samenleving zelf belangrijker voor de Gereformeerde Kerken.⁶¹ Dat is begrijpelijk als men bedenkt dat deze kerken tot dan toe via de organisaties als een octopus hadden gefunctioneerd, waarvan de tentakels tot in alle uithoeken van de samenleving reikten. Nadat het project om de Gereformeerde Kerken een nieuwe kritische functie toe te kennen binnen het neocalvinistische samenlevingsmodel was opgegeven, werd de christelijke organisatie bij de kerk een pro memoriepost. De scopus van de prediking kromp in van een samenlevingsvisie tot 'het leven van de gelovige',⁶² van de christelijke structuur van de samenleving naar het christelijke engagement in de samenleving. Religie werd meer een individuele dan een groepsactiviteit, en het gezin verschoof van de publie-

ke naar de private sfeer – zo ook de seksuele ethiek.⁶³ Eerst concentreerde de kerk zich opnieuw voor een groot deel op de ‘kleine ethiek’ (de gereformeerde zede), de liturgie en het oplossen van wat A.A. van Ruler omschreef als de ‘huishoudelijke twist’⁶⁴ tussen de Gereformeerde Kerken en de Hervormde Kerk en het aangaan van oecumenische contacten. Maar vanaf de jaren zestig werd in navolging van het hervormde voorbeeld haar boodschap meer en meer geuit als maatschappelijk engagement, met haar antikruisraketten van 1984 als hoogtepunt.

Op deze wijze werd de kerk in de jaren vijftig een dode taak binnen de kruin van neocalvinistische instituties. De kerk was niet lang na de Tweede Wereldoorlog voor het maatschappelijk middenveld een gepasseerd station. Een belangrijke reden voor het trage verloop van het Samen-op-Weg-proces is juist dat er in het geheel geen maatschappelijke druk op dit proces stond. Behalve de kerkgenootschappen zelf had niemand er baat bij. Maar anders dan in de katholieke wereld viel de gereformeerde wereld door deze passeerbeweging niet uit elkaar. Het ging hier niet om ontkerkelijking, maar om religieuze fragmentatie.⁶⁵ Als goede protestanten meenden neocalvinisten ook zonder bijstand van de kerk christelijk te kunnen opereren in de samenleving en ook zonder samenlevingsvisie behield de kerk voor hun betekenis. Wel was er zonder kerkelijke impuls huiswerk te doen binnen de organisaties. Bavincks vraag werd ieders vraag: hoe in de moderne, dynamische samenleving organisatorisch vorm te geven aan de relatie tussen geloof en maatschappelijk handelen? Jan-Jaap van den Berg heeft betoogd dat het debat over de politieke koers in de ARP tussen de jaren vijftig en zeventig in de kern om deze vraag draaide.⁶⁶

IV

Het interbellum leek het neocalvinisme niets dan verstarring te hebben opgeleverd. In dit beeld past niet alleen een kerk zonder maatschappijvisie, maar ook de reformatorische beweging. Het vervolg van deze beweging in de vrijgemaakte kerk en in de calvinistische wijsbegeerte, kreeg in de naoorlogse samenleving de naam ‘nee-zeggerig’ te zijn⁶⁷ en leek de aansluiting bij de moderne tijd te hebben gemist. Maar toch is in de jaren vijftig door een nieuwe generatie neocalvinisten het gedachtegoed waarmee de traditie over het dode punt van het beginseldenken heen getrokken is, juist gevonden in deze reformatorische beweging en haar zicht op de ‘religie in haar stuwend, radicaal en integraal karakter.’⁶⁸ Een hoofdrol was daarbij weggelegd voor het wetenschappelijk bureau van de ARP, waar Bob Goudzwaard en Johan Prins en Wim Hoogendijk gevormd waren in de traditie van de reformatorische beweging. Dit gedachtegoed kreeg ruim baan binnen de ARP toen de dooyeweerdiaan W.P. Berghuis in 1956 partijvoorzitter werd. Hier begon een herbronning, omdat ‘ons voorgelacht te veel had gepresteerd om gemummificeerd te worden’.⁶⁹

Theologen speelden nauwelijks meer een rol in deze herbezinning die zich concentreerde op de rol van de overheid. Toen Colijn in het interbellum begon met overheidsingrijpen in het economische leven was dat bij wijze van overtreding van de regel van soevereiniteit in eigen kring. Maar toen het overheidsingrijpen na de oorlog door de rooms-rode coalitie als wenselijk werd doorgezet, stelde Zijlstra in 1947 pragmatisch dat de overheid met globale maatregelen en ingrepen op strategische punten een taak in het economisch leven had.⁷⁰ Maar een bij deze werkelijkheid passende antirevolutionaire overheidsvisie ontbrak. Hieraan werkte Dooyeweerts leerling J.P.A. Mekkes, hoogleraar calvinistische wijsbegeerte te Rotterdam (1947) en Leiden (1949), gezien onder neocalvinistische studenten vanwege 'zijn brandende religieuze overtuiging'.⁷¹ Hij dynamiseerde het begrip soevereiniteit in eigen kring door niet de zelfstandige positie maar de verantwoordelijkheid van elke samenlevingskring te beklemtonen.⁷² Daarmee verschoof in de samenlevingsvisie het accent van de structuur naar de richting. Dit dynamische aspect boeide Goudzwaard het meest in de calvinistische wijsbegeerte.⁷³ Hij paste deze idee vanaf 1959 in de ARP toe op de rol van de overheid. Door het begrip 'verantwoordelijkheid' centraal te stellen in plaats van 'soevereiniteit', wilde Goudzwaard breken met het statische beginseldenken. De verantwoordelijkheid van de overheid was de publieke gerechtigheid en dit kon overheidsingrijpen in andere kringen insluiten.

De nadruk in de ARP verschoof van de uitgangspunten, de beginselen, maar het doel, de maatschappijvisie. 'Niet wat wij vertegenwoordigen, niet onze traditie, maakt uit wat wij betekenen, maar onze roeping en het weten waartoe wij geroepen zijn.'⁷⁴ Fractieleider Bruins Slot hield op het partijconvent van 1960 een rede, waarin hij de nieuwe politieke lijn typeerde – op een wijze, die zijn opvolger Willem Aantjes in 1975 herhaalde en zijn bergrede noemen zou: 'Christelijke politiek houdt in, dat wij het onrecht zien en herkennen dat wij jagen naar gerechtigheid (...) En toen dacht ik aan dat verhaal, dat woord van Christus, als Hij zegt: 'Ik ben hongerig geweest en gij hebt Mij te eten gegeven, Ik was naakt en gij hebt mij gekleed.' Dan zeggen wij in de dag des oordeels des Heren: Wanneer hebben wij U gezien; dat wisten wij niet en dan zegt Christus: Zo gij het één van deze minste Mijner broeders hebt gedaan, zo hebt gij het Mij gedaan. Zo kunnen wij Christus in deze wereld dienen en zo moeten wij – dat is onze grote opdracht – vandaag christelijke politiek bedrijven in wereldformaat.'⁷⁵

Eenzijds ontstond hierdoor, mede in antwoord op de doorbraak en de barthiaanse theologie, een meer bescheiden opvatting van christelijke politiek. Het accent verschoof van de norm naar de roeping om goed te handelen.⁷⁶ Daarbij kwam binnen de samenlevingsvisie de persoonlijke verantwoordelijkheid centraler te staan,⁷⁷ maar ook het besef van betrekkelijkheid. Goudzwaards kritiek op Dooyeweert was

dat deze zijn onderscheidingen nog te zeer evenals Kuyper ‘rechtstreeks terugvoert op de schepperswil van God, en niet op zijn subjectieve, maar o zo kwetsbare eigen verstaan ervan.’⁷⁸ Anderzijds verleende het accent op gerichtheid en cultuurontsluiting een missionair elan aan christelijke politiek en een nadruk op het hier en nu en maakbaarheid. De calvinistische wijsbegeerte verschafte Goudzwaard ‘een geloofsantwoord op de onzekerheden van de moderne samenleving. De maatschappij was maakbaar en christelijke politiek was nooit ‘af’, maar een dynamisch streven.’⁷⁹

In deze nadruk op religieuze verworteling en verantwoordelijkheid voor de moderne samenleving, rezoneerde het neocalvinisme van Kuyper in de taal en de accenten van de reformatorische beweging van Schilder, Dooyeweerd en Vollenhoven. De nieuwe overheidsvisie kwam vanuit de eigen traditie. ‘Het begrip ‘publieke gerechtigheid’ werd (...) als het ware een brug om een verbinding tot stand te brengen tussen de traditionele antirevolutionaire ideologie en de politiek-maatschappelijke realiteit’.⁸⁰ Sterk bevorderd door partijvoorzitter Berghuis ging de ARP over op een evangelisch-radical koers, omstreeks 1968 aangevuld met een radicaal christelijk-sociale herformulering van eigendom en gezag door W. Albeda en H.J. van Zuthem, en liet daarbij Colijn en de vooroorlogse ARP gemakkelijk vallen. In de plaats van het beginsel kwam er een sterke nadruk op het eschaton en de vernieuwing van de samenleving⁸¹ – een gedachte die al spoedig even dwingend bleek als het beginseldenken – en ze leidde ook tot een opening naar theologen van buiten de eigen traditie, als Dorothee Sölle en de bevrijdingstheologie.⁸²

Wat omstreeks 1960 op de Kuyper Stichting aan denkbeelden werd uitgedacht werd zeker niet gedeeld door alle antirevolutionairen, maar heeft sindsdien wel de ARP gestempeld, van de op een suggestie uit 1963 van de oom van Jan Peter Balkenende aangenomen bijnaam van ‘evangelisch volkspartij’ tot het definitieve opgaan in het CDA in 1980. De neocalvinistische traditie is in Kuypers eigen huis – waar het wetenschappelijk bureau zetelde – gered van de verstening door een inmiddels veertig jaar oude beginselcrisis op te lossen. Goudzwaard erkende evenals fractieleider Bruins Slot dat deze nieuwe benadering een breuk betekende met het denken van de ARP tot en met het vertrek van Jan Schouten in 1956, ‘maar ten opzichte van het klassiek-antirevolutionaire erfgoed was daarentegen sprake van continuïteit’.⁸³ Het gedachtegoed van de reformatorische beweging had voor de tweede maal enthousiasme ontketend bij een jonge generatie neocalvinisten. Het effect van deze ideologische vernieuwing is moeilijk te meten, maar voor de ARP vormden de jaren zestig geen tijd van neergang en geen afscheid van de traditie. Vaak werd een vernieuwing zelfs met een beroep op Kuyper gelegitimeerd. Anders dan in de jaren vijftig kende de ARP tussen 1959 en 1972, de laatste waaraan de partij zelfstandig deelnam, een relatief geringe neergang, met zo’n 9 procent van de stemmen en 13 à 15 zetels,

en van 1952 tot de CDA-fusie in 1980 maakte de ARP deel uit van elk kabinet.

De evangelische koers van de ARP kreeg geen warm onthaal in de pragmatische vleugel binnen de partij, waar men geen behoefte had aan een explicitering van de neocalvinistische principes voor het politiek handelen. Maar hoe kwam het dat deze nieuwe koers, die zozeer ontsproten was aan de eigen traditie, juist traditionele antirevolutionairen zo tegenstond?

In de eerste plaats vloeiden uit de evangelische koers ook nieuwe politieke thema's voort. De welvaartsstaat werd positief beoordeeld; de overheid werd van drager van de zwaarmacht een 'schild voor de zwakken'; bekend met de derde wereld dankzij een bloeiende gereformeerde zendingstraditie, hertaalde de ARP de 'sociale kwestie' eind jaren vijftig in termen van ontwikkelingshulp; Kuypers 'architectonische kritiek' gold nu de wereldpolitiek. Vanaf 1963 was de ontwikkelingsproblematiek een voornaam punt van het Program van Actie. Eenzelfde prominente plaats kreeg de strijd tegen apartheid. 'Het rassenvraagstuk berust niet op de scheppingsordering', schreef J.H. Bavinck in 1956. Hier werd de soevereiniteit in eigen kring niet meer als argument voor eigensoortigheid en zelfbehoud gehanteerd, maar omgekeerd als argument om de verscheidenheid in de samenleving tot haar recht te laten komen.⁸⁴ Belangrijk was ook dat de traditionele antirevolutionairen kritisch stonden jegens de vergrote rol van de overheid en de uitbouw van de verzorgingsstaat, terwijl de evangelische-radicalen groep hierin juist mogelijkheden zag voor haar streven naar een verantwoordelijke maatschappij en overheidsop treden 'als mensen in de knoei zitten'.⁸⁵ De overheid moest de motor worden van de goede samenleving.

Zo kwam de nadruk op het oude beginsel van de ARP geregeld tegenover de nieuwe beklemtoning van de antirevolutionaire verantwoordelijkheid te staan, niet zelden hard tegen hard. Bruins Slots ommezwaai in de Nieuw-Guinea kwestie in 1961, waardoor de Papua's de toegezegde steun van Nederland verloren, was voor traditionele antirevolutionairen 'een Realpolitik van de onchristelijkste soort'.⁸⁶ Maar op een enkele uitzondering na hielden de antirevolutionairen elkaar vast. Jan Schouten bestreed Bruins Slot ommezwaai fel, maar bleef van zijn persoon af: 'Bij hem is er geen verloochening van beginselen'.⁸⁷ Inderdaad bleef de continuïteit van de neocalvinistische traditie in de partij herkenbaar in de moderne antirevolutionaire overtuiging 'dat het Evangelie het totale leven diende te bestrijken'.⁸⁸

Het was, en dit ten tweede, veleer de kerk die roet in het eten gooide. De Kamper ethicus G. Brillenburg Wurth viel in 1959 op hoezeer binnen de ARP de band met de traditie nog bestond, terwijl bij de theologen van de Gereformeerde Kerken Kuypers al geheel had afgedaan.⁸⁹ Bij deze theologen had in navolging van Berkouwer het subject een belangrijker plaats gekregen dan voorheen. Er vond een verschuiving plaats van een vaste ordening en een vaste norm – de Schrift – naar het subject dat in

de religie zijn eigen verantwoordelijkheid ontplooide. De vrijheid van de theologie werd verdedigd ten koste van de eigen traditie, waardoor er naar het oordeel van Herman Ridderbis 'iets fundamenteel scheef getrokken' werd.⁹⁰ Symbool van deze vrijheidsdrang werd de theoloog H.M. Kuitert, die in 1967 tot hoogleraar ethiek aan de Vrije Universiteit werd benoemd. In reactie daarop verscheen in 1980 van synodewege het rapport *God met ons*, waarin met het 'relationele waarheidsbegrip' het gezag van de bijbel werd verbonden met de overgave daaraan van de lezer. De afkeer onder traditionele gereformeerden van deze theologische ontwikkelingen was zo groot, dat de verandering van de ARP in evangelisch-radicalen zin gemakkelijk onder dezelfde noemer van de afbraak van de neocalvinistische traditie kon vallen.

De standpunten van de traditionele gereformeerden in kerk en politiek waren 'nee-zeggerig' en herinnerden de enthousiaste vernieuwers aan onvruchtbare jaren. 'U denkt dat je je verstand thuis moet laten bij het uitleggen van de Schriften', schreef Kuitert een van hen.⁹¹ Traditionele antirevolutionairen kregen keer op keer van partijvoorzitter Berghuis te horen dat ze met hun beroep op de beginselen verstart waren en dat zij een 'achterhoedegevecht' voerden.⁹² I.A. Diepenhorst verweet hen een 'doperse, dorpse wereldmijding'.⁹³

v

Hier begonnen zich nieuwe scheidslijnen af te tekenen. Het verzet van de traditionele gereformeerden tegen de modernisering heeft binnen kerk of organisatie nooit voet aan de grond gekregen. Hun oppositie had strategisch te weinig om het lijf en het ontbrak hen aan een wenkend alternatief. Een extra handicap voor hen was, dat de kerk en haar taak al een halve eeuw een zaak van vruchteloze discussie en traumatische ervaringen was geweest. Omstreeks 1970 was er nauwelijks meer een aansprekende visie op de kerk paraat, op basis waarop men bezwaarden kon verenigen of een conflict kon aangaan. Kerkelijk bezwaarden vertrokken veelal een voor een, hetzij naar een traditioneler gereformeerd kerkgenootschap, hetzij naar een evangelische gemeente.⁹⁴

Maar er was wel een reactie die haar structuur ontleende aan de neocalvinistische samenlevingsvisie en daar ook inhoudelijk in min of meerdere mate bij aansloot. Het betrof de oprichting van nieuwe organisaties. Om te beginnen in het onderwijs. Vanaf de jaren vijftig werden scholen en onderwijzersopleidingen opgericht voor het orthodox-christelijke, reformatorisch en vrijgemaakt-gereformeerd onderwijs; dit onderwijs groeide na 1970 fors. In kritiek op de ontwikkelingen aan de Vrije Universiteit werd in 1977 de Evangelische Hogeschool te Amersfoort gesticht. Dan in de politiek. Vanaf de jaren zestig verenigden traditionele antirevolutionairen zich in verschillende tijdelijke groepsverbanden binnen de partij (1962, 1970) of in het

Nationaal Evangelisch Verband (1966). In 1975 werd vanuit deze kringen in reactie op de vorming van het CDA de Reformatorisch Politieke Federatie (RPF) opgericht, die in 1981 met twee zetels in de kamer kwam – Andre Rouvoet is het bekendste RPF-Kamerlid. Met het GPV en de SGP vormde de RPF twee decennia ‘klein-rechts’, in het parlement goed voor 5 tot 8 zetels. En ook in de media. In 1967 werd de Evangelische Omroep opgericht in verzet tegen de NCRV en haar aansluiting bij de moderne theologische ontwikkelingen. Met ingang van 1968 veranderde het vrijgemaakte *Gereformeerd Gezinsblad* – met op dat moment 15.000 abonnees, maar op zoek naar meer emplooi – de naam in *Nederlands Dagblad*. Het *Reformatorisch Dagblad* verscheen in 1971 in reactie op de fusie van de traditioneel-christelijke dagbladen van het christelijke Diemer-concern met het evangelisch-radicaal georiënteerde dagblad *Trouw*.

Elke organisatie kwam uit weer een andere kring voort en er vond nauwelijks coördinatie plaats. Maar vrijwel alle organisaties hadden gemeen dat ze de bestaande organisaties – zoals de ARP, de NCRV en de Vrije Universiteit – op de oude voet van de neocalvinistische traditie wilden voortzetten. Men beseftte dat de gevestigde organisaties niet verdrongen konden worden en concentreerde zich op het bewaren van de traditie, inclusief het problematische beginseldenken.

Anders dan de neocalvinistische organisaties waren sommige nieuwe missionair gericht – zoals de EO en op Amerikaanse leest geschoeide jongerenorganisaties Navigators en Youth for Christ. De aanhang van deze organisaties kwam veelal uit de moderne neocalvinistische kring waar men zich van afwendde, maar ook uit de groeiende groep evangelischen die tot dan toe geen maatschappelijke rol hadden gespeeld. De evangelische organisaties profiteerden van de ervaring van neocalvinisten op maatschappelijk terrein en er ontstond vanaf de jaren zeventig wederzijdse herkenning. Die herkenning breidde zich naar de Rooms-katholieke Kerk toen het verweer tegen de modernisering er in 1983 beklonken werd met de benoeming van A.J. Simonis tot aartsbisschop. In los verband werd een kleine, alternatieve christelijke wereld zichtbaar, te vergelijken met seculiere protestbewegingen uit de jaren zeventig.⁹⁵

Binnen een seculariserende en progressieve samenleving kreeg deze orthodox-christelijke tegenbeweging het imago van ‘nee-zeggars’ opgedrukt. Verschuivingen in de formatie van de Nederlandse protestanten zijn echter veelal subtiel, zodat gemakkelijk over het hoofd werd gezien dat hier niet alleen van behoudzucht sprake was. In de eerste plaats lag de nadruk ook hier op het persoonlijk christelijk engagement en op de kleine ethiek – verzet tegen abortus- en euthanasiewetgeving. In 1971 werd de Vereniging ter Bescherming van het Ongeboren Kind opgericht. Dat was verzet tegen de afbraak van christelijke publieke moraal, maar het was ook een

concentratie op het persoonlijke: individuele vrijheid tegenover persoonlijke zorg.

In het verlengde hiervan was in de tweede plaats ook bij de nieuwe organisaties de verhouding tot de kerk onduidelijk. De kerk was er niet van belang of de kerkelijke verdeeldheid was een hindernis. Er was altijd een persoonlijke band met een plaatselijke kerk of kring, maar een band tussen deze gemeenschap en de samenleving ontbrak. De behoefte aan een gemeenschappelijke noemer bleef echter bestaan. Dat de in de jaren negentig geïntroduceerde slagzin van de EO over de 'oecumene van het hart' aansloeg is typerend voor het gebrek aan maatschappelijke functie van de kerk en voor het kerkelijk mijdingsgedrag van de organisaties. In een geïndividualiseerde samenleving ontstond geen hechte zuil meer.

In de derde plaats ging het neocalvinisme een relatie aan met de evangelische beweging. De leegloop van de grote kerken is nooit gecompenseerd door de groei van de evangelische beweging, maar het betekende wel een karakterwijziging van het orthodoxe protestantisme. Die kreeg ook gestalte in de tegenbeweging. Die is door de mix van traditionele en nieuwe elementen minder intellectueel dan de vroegere neocalvinistische traditie en ook relativerender over de grenzen tussen kerkgenootschappen, en dankzij de secularisatie creatiever als missionaire beweging. Aanvankelijk had de evangelische beweging een Amerikaans image, maar door de mix met het neocalvinisme is ze Nederlands genoeg geworden om niet buitenissig te zijn. EO *anchorman* Andries Knevel is gewoon een gereformeerde Nederlander.⁹⁶

Voor zover de tegenbeweging een samenlevingsvisie zocht, kwam ze weer terecht bij het neocalvinisme. De calvinistische – in de jaren zeventig omgedoopt tot reformatorische – wijsbegeerte hield de band met neocalvinistische traditie vast en verzetten zich vanaf de jaren zestig tegen de modern-gereformeerde theologische koers. 'In plaats van de theologie werd nu de wijsbegeerte binnen de Vrije Universiteit het grote bolwerk van rechtzinnigheid.'⁹⁷ In de politieke sfeer putten Goudzwaard, Prins en Hoogendijk volop uit de reformatorische wijsbegeerte, maar de Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte en haar hoogleraren hielden zich afzijdig van deze politieke concretisering en vonden in de christelijke tegenbeweging een nieuwe verankering. Deze hoogleraren hielden vanaf de jaren zestig – in de wijsgerige faculteit van de Vrije Universiteit en via bijzondere leerstoelen voor reformatorische wijsbegeerte aan vrijwel alle universiteiten – voor jaarlijks zo'n 200 studenten het zicht geopend op een christelijke wetenschaps- en samenlevingsvisie.

In vrijgemaakte kring bleken niet alleen Goudzwaard en Prins geboeid te zijn door de calvinistische wijsbegeerte. Men was er gepokt en gemazeld in een tegen-culturele opstelling,⁹⁸ maar haar isolationisme brokkelde af. G. Puchinger beschreef hoe deze belangstelling op een vrijgemaakt studentencongres aan de oppervlakte kwam, waar Dooyeweerd sprak: 'Hier *herbaalde* zich het wonder van de jaren dertig,

thans in de jaren zestig: de vrijgemaakte studenten waren niet alleen gecoiffeerd dat hij kwam, maar werden évenzeer door zijn persoonlijkheid, betoog en boodschap geïmponerd als de studentengeneratie van dertig jaar geleden.⁹⁹ In de geest van Kuypers zetten de vrijgemaakten tot in de jaren zeventig organisaties op om in te spelen op nieuwe maatschappelijke ontwikkelingen: de evangelisatiebeweging E&R en in 1970 de Gereformeerde Sociale Academie, met in de beginjaren Eimert van Middelkoop als docent. Maar toen vrijgemaakte academici in 1975 een eigen wetenschappelijk tijdschrift oprichtten, noemden ze het *Radix*, bij wijze van hommage aan de calvinistische wijsbegeerte, aan Mekkes in het bijzonder. Het einde van het vrijgemaakte isolement was in zicht en begon in de jaren zeventig met de aansluiting bij de kring van de reformatorische wijsbegeerte.¹⁰⁰

De vrijgemaakte expertise inzake het neocalvinisme bleek welkom in de tegenbeweging. Deze neocalvinisten haptten toe, eerst een voor een, maar sinds het *Nederlands Dagblad* in 1992 de kerkelijke binding opgaf, sloten ze ook organisatiewijs aan bij deze bredere tegenbeweging. Zij voegden er met hun organisaties en neocalvinistische visie een nieuwe dimensie aan toe, zeker toen de tegenbeweging mede onder invloed van de groei van de EO in de jaren negentig haar oppositionele karakter aflegde: de samenleving werd er niet meer mee bereikt. In principe stond nu ook de tegenbeweging voor het probleem van Bavinck: de feiten waren machtiger dan de beginselen.

Dit leidde theologisch gezien tot ruimte voor een visie op de bijbel die de context verdisconteerde; de kritiek op *God met ons* werd in 2005 afgezwakt. Maatschappelijk leidde het tot de overname van Goudzwaards visie op het dynamische karakter van beginselen en tot een gematigder cultuurideaal.¹⁰¹ Deze trendbreuk werd zichtbaar bij het *Nederlands Dagblad* en in de politiek. Het GPV en de RPF vormden in 2001 de ChristenUnie. Hun overwegend kritische en beginselvaste opstelling maakte plaats voor een strategischer opstelling in dienstbaarheid aan de samenleving: 'Met een open oog voor de werkelijkheid baseert de partij zich op de Bijbel en Gods opdracht om Hem en onze medemens lief te hebben.'¹⁰² In de geest van Dooyeweerd en Goudzwaard werd Kuypers beginseldenken gecontextualiseerd.

Deze orthodox-christelijke wereld is de ene verbinding met de neocalvinistische traditie. De andere is herkenbaar in het CDA, waarin de ARP in 1973 – anders dan de mythe wil – *en masse* besloot op te gaan.¹⁰³ De ARP hechtte aan een expliciet verband tussen grondslag en politiek handelen en verzette zich toen de KVP naar een gedeconfessionaliseerde politieke partij streefde. Piet Steenkamp wist beide kampen op één noemer te krijgen met de formule: 'De partij waar naartoe wordt gewerkt is geen confessionele partij, want de politieke strategie is het bindmiddel.'¹⁰⁴ Deze stap bezegelde voor wat betreft het antirevolutionaire deel van het CDA de decennia

oude trend naar ont koppeling van kerk en politieke partij en maakte het voor het cda mogelijk zich tot de niet-kerkelijke kiezer te wenden in een samenleving die in de jaren tachtig postchristelijk werd.

De fusie was aanleiding om grondig over de grondslag van de nieuwe ‘politieke beginselpartij’ te spreken. In het Program van Uitgangspunten uit 1979 viel de antirevolutionaire traditie goed te herkennen. Drie van de vier kernbegrippen – gerechtigheid, gespreide verantwoordelijkheid, solidariteit en rentmeesterschap – behoorden tot hun gedachtegoed; alleen solidariteit was meer een katholiek begrip. Bovendien betekende het afscheid dat Vaticanum II nam van de kerk als allesomvattende gemeenschap ruimte openen voor de nevenschikking van de maatschappelijke verbanden conform het neocalvinisme.¹⁰⁵ De kaarten in het cda werden gezet op een samenlevingsvisie en daarmee niet op het beginsel, maar op het doel van de partij. De antirevolutionair Arie Oostlander, de eerste directeur van het Wetenschappelijk Instituut van het cda, beschouwde dit als winst: ‘Door het eerherstel voor de politieke overtuiging, voor het beginseldenken, hebben we in het cda in feite ook de relatie met ons verleden weer hersteld.’¹⁰⁶ Ons verleden – in plaats van over katholiek of antirevolutionair sprak men nu over christendemocratisch; maar wel was omstreeks 1990 een derde van de cda-leden gereformeerd.¹⁰⁷

Behulpzaam bij de vorming van het cda bleek het anticonfessionele klimaat van de jaren zeventig. In feite was de polarisatiestrategie van de PvdA ‘een machtsstrategie waarbij de inzet was de uitschakeling van de confessionele macht in de Nederlandse politiek.’¹⁰⁸ Door de verzuiling eenzijdig als emancipatie op te vatten, concludeerde velen dat na de jaren zestig de confessionele politiek haar taak volbracht had en kon verdwijnen.¹⁰⁹ Toen het cda op 11 oktober 1980 definitief tot stand kwam werd het beschouwd als ‘de laatste opflakking van de middeleeuwen’.¹¹⁰ De Nederlandse samenleving bleef echter ondanks diverse pogingen tot een politieke tweedeling ook na 1980 een driestromenland van liberalen, sociaaldemocraten en christendemocraten en het cda bleek een succes. Met uitzondering van de verkiezingen van 1982, 1994 en 1998 was het steeds de grootste partij.

Het cda slaagde er in de jaren tachtig in een eigen niche binnen het Nederlandse politieke landschap te vinden, die duidelijker omljnd was dan die van de drie afzonderlijke confessionele partijen in de twee decennia daarvoor. Sterker naar voren kwam nu dat naast het accent op het individu van de vvd en het accent op de overheid van de PvdA, het cda een samenlevingsvisie had waarin het maatschappelijke middenveld centraal stond.

Sleutelwoord bij het cda werd het bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken in 1948 geïntroduceerde begrip ‘verantwoordelijke samenleving’ – een nieuwe verwoording van de soevereiniteit in eigen kring. Onder de kabinetten-

Lubbers (1982-1994) lag het accent – overigens mede om financieel-economische redenen – op het terugdringen van de overheid ten gunste van het maatschappelijk middenveld. De overheid diende publieke voorwaarden te scheppen ‘die mensen en hun maatschappelijke verbanden in staat stellen om hun verantwoordelijkheden naar de normen van rentmeesterschap en solidariteit te beleven.’¹¹¹

In 1994 verloor het CDA 20 van de 54 zetels. Godsdienst staat in Nederland garant voor heftige reacties, zodat weer gespeculeerd werd over het einde van de confessionele partijvorming. De speculatie leek bevestigd door de vorming van een paarse coalitie – het eerste kabinet zonder confessionelen sinds 1913. Enkele maanden na deze verkiezingen schreven Jan Peter Balkenende en Kees Klop: ‘Christen-democraten lijken soms al blij te zijn dat hun bestaansrecht wordt erkend, ook al worden zij vanwege hun godsdienstige grondslag wel als een wezensvreemd element in de liberaal-democratische staat beschouwd.’¹¹² Wat restte, zo eindigde Marcel Metzje zijn boek over de val van het CDA in 1994, was een organisatie – en een traditie.

Maar het CDA heroriënteerde zich op de eigen traditie, vooral op de soevereiniteit in eigen kring¹¹³ en Dooyeweerds en Goudzwaards omschrijving van de overheids-taak als publieke gerechtigheid.¹¹⁴ Het accent werd weer gelegd op de drieslag die het neocalvinisme kenmerkte: waarden, verscheidenheid en betrokkenheid. In diezelfde jaren voltooiden het GPV en de RPF een fusieproces en deden vanaf 2001 als ChristenUnie mee aan de verkiezingen. Tot een electorale doorbraak leidde deze fusie niet, maar omdat – net als bij het CDA in de jaren tachtig – geen nadruk meer hoefde te vallen op de onderlinge verschillen, kon ook hier de samenlevingsvisie over het voetlicht komen. En op dit terrein konden CDA, PvdA en CU afgelopen winter snel tot overeenstemming komen.

VI

Waar komt het VU-kabinet vandaan? Het lange antwoord heb ik u met een historische gang langs deze traditie gemaakt. Kort sta ik nog stil bij drie spanningsvolle elementen van de traditie en hoe die in het kabinetsbeleid te herkennen zijn. Het gaat dan om de overheid, de kerk en de samenleving.

De eerste spanning is de klemtoon van het VU-kabinet op een levens- en wereldbeschouwing, op waarden. Wie hoedt die waarden? Balkenendes kabinetten zijn sterk ideologisch. Wat dat betreft is hij door Mark Rutte al met Den Uyl vergeleken. Waar deze ideologie tot 2006 de rol van de overheid in het rechtsbestel betrof, is de aandacht in het regeerakkoord van het VU-kabinet verlegd naar de verhouding van overheid en burger: zij moeten een ‘participatiemaatschappij’ bouwen en onderhouden. Als vanzelf valt dan de overheid de rol van regisseur toe. De overheid doet met gezinscoaches voor hoe het moet en hoopt zo de samenleving bij waarden en nor-

men te bepalen. Deze subsidiaire rol van de overheid is aanvaardbaar in extreme gevallen, als het recht in het geding is. Maar daar houdt het mee op. Want de overheid kan naar haar aard alleen maar regels handhaven, geen waarden kweken – daarvoor is innerlijke gemeenschap nodig en die is in de Nederlandse samenleving nu juist zwak sinds het neocalvinisme opkwam. Een overheid die toch gemeenschappelijke waarden probeert te kweken dan wel uit te lokken, onttaardt, hoe terecht en oprecht de morele bekommernis over de cohesie in de samenleving ook zij.

Waarden, zeggen we tegenwoordig, worden overgedragen in het drieluik gezin, school en werk; maar vroeger klonk hier als laatste: kerk. Het kabinet kent de school een publieke functie toe die te groot voor haar is, het gezin wordt na een halve eeuw het publieke domein weer ingetrokken, maar de kerk is een blinde vlek. Dit is de hele twintigste eeuw een spanningsveld in de neocalvinistische traditie geweest en ook dit kabinet komt haar niet te boven. Integratie, zegt het kabinet, begint dicht bij huis. Maar over de kerk wordt als een abstractie gesproken. Wie in de politiek heeft het ooit over de kerk om de hoek? Toch is voor vrijwel alle christenen de wijk- of dorpskerk de enige plaats in de samenleving waar de waarden waar het kabinet aan hecht wekelijks gespeld en overwogen worden. ‘De’ kerk heeft in de neocalvinistische traditie geen functionele plek in de samenleving, maar als ‘mijn kerk’ of ‘onze kerk’ functioneert ze in veler morele vorming. De kerken vormen als het om waarden gaat het omvangrijkste georganiseerde potentieel in de Nederlandse samenleving. Naast uitgesproken secularisatie kenmerkt ons land zich immers ook door uitgesproken christendom, zoals uit de samenstelling van het VU-kabinet blijkt. Maar het is de paradox van Kuyper dat de kerk in Nederland buiten de *civil society* is terecht gekomen.

De waarden zijn een zaak van de burgers zelf. Maar dan doemt een tweede spanningsveld van deze traditie op, en dat is de levensbeschouwelijke verscheidenheid. De ChristenUnie zweert bij die verscheidenheid, al was het maar uit lijfsbehoud: ‘We willen dat de overheid de geestelijke en politieke vrijheden waarborgt.’ Het CDA deed dat ook en moedigde daarom, met een beroep op de eigen traditie, islamitische zuilvorming aan als middel tot integratie. Maar toen dit proces moeizaam bleek te verlopen en dit spanning opriep in de samenleving, veranderde de partij medio jaren negentig van mening. Zo’n zuil heette toen een ‘gevangenis van achterstand’. Door een nieuwe zuil te bouwen in een ontzuild landschap ontstond een wij-zij-denken. Daartegenover werd de noodzaak van integratie beklemtoond. Dat hier een spanning in de neocalvinistische traditie zichtbaar werd bleek uit Balkenendes verdediging dat ‘de soevereiniteit in eigen kring nooit onbegrensd geweest’ is.¹¹⁵ Die soevereiniteit was in de neocalvinistische traditie steeds overbelicht, het geheel onderbelicht.

Dit is middelpuntvliedend, was de oude klacht van hervormden in de kerk en van liberalen in de staat. Door de secularisatie zijn na de jaren zestig de getalsverhoudingen tussen de groepen in de samenleving zodanig verschoven dat het betwiste neocalvinistische model verdrongen leek te kunnen worden en na een eeuw een definiëring van het geheel weer mogelijk leek. In deze lopende discussie over wat Nederlanders samenbindt heeft de neocalvinistische traditie weinig te bieden. De integratieproblematiek leek ook te groot voor het woord 'verscheidenheid' en het CDA heeft daarom steun gezocht bij het gemeenschapsdenken van Amitai Etzioni.¹¹⁶ Het getuigt echter niet van een goed geheugen om ter rechtvaardiging van diens *Diversity within Unity*-concept de spanningen waar de verzuiling een oplossing voor bood af te doen als kinderspel vergeleken bij onze huidige problemen. Zoals Balkenende veel kiezers in 2002 terecht aan de deugd *constantia* deed denken, zo zou het CDA best wat stabiel in zijn eigen traditie mogen staan. Dan zou het bijvoorbeeld kunnen verdedigen dat niet een zwakke Nederlandse identiteit een bedreiging vormt voor onze samenleving, maar een sterke.¹¹⁷ En dat groepen geen bedreiging vormen voor de samenleving, maar sociaal kapitaal vertegenwoordigen. Dan zou het een authentieke tegenstem zijn in het integratiedebat, ook tegen bijvoorbeeld Paul Scheffers *Het land van aankomst*.¹¹⁸ Het VU-kabinet zou werkelijk een bondgenoot van ieder zijn als het geen waarden aanbood aan een amorfe samenleving, maar ieder in deze pluriforme samenleving de garantie bood van een vrije ontplooiing van zijn waarden binnen de kaders van het recht.¹¹⁹

Komt het VU-kabinet uit de neocalvinistische traditie? Met een ministersploeg waarvan een op de drie met deze traditie verwant is zou je dat kunnen zeggen, maar het beleid geeft nog geen uitsluitsel over de vraag. Ik heb bewust gesproken van neocalvinistische *traditie*. Het ging mij als historicus om het neocalvinisme als historisch verschijnsel in wisselende gedaanten. De keuze voor het woord *traditie* impliceert dat ik een verband zie in de loop der tijd tussen de verschillende verschijningsvormen van het neocalvinisme tot en met het VU-kabinet, maar de vraag naar haar voortzetting ligt in het heden. In het heden ligt het verleden, maar bij dat 'nu' houdt de historicus halt.



Aan het einde van mijn oratie wil ik graag een aantal mensen bedanken, zonder wie ik hier nu niet had gestaan. Dat betreft in de eerste plaats bestuurders van deze universiteit, rector magnificus prof. dr. L.M. Bouter, de decaan van de faculteit der Godgeleerdheid prof. dr. A. van de Beek, de decanen van de faculteit der Letteren prof. dr. W.T.M. Frijhoff en prof. dr. D.G. Yntema en de directeur van de universiteitsbibliotheek mevr. drs. J.H.M. Frijns. Aan hun inzet is het te danken dat deze leerstoel voor de collectievorming en geschiedenis van het neocalvinisme voor mij is ingesteld. Zo'n leerstoel verdient de Vrije Universiteit ook. Of ik haar verdien? Wel, ik hoop het vertrouwen dat de Vrije Universiteit in genoemde bestuurders aan mij heeft geschonken niet te beschamen, bij studenten enthousiasme voor het onderzoeksveld te wekken en onderzoek en onderzoekers aan te trekken, zoals ik dat sinds 2003 ook als hoogleraar aan de Theologische Universiteit te Kampen doe. Ik ben blij dat de eerste 110 bij mijn leerstoel reeds benoemd kon worden.

Deze benoeming beoogt het onderzoek en onderwijs nauwer te koppelen aan de collectie in de universiteitsbibliotheek, met name het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme. Aan dit Documentatiecentrum is mij in de jaren van het directeurschap van dr. G. Puchinger en prof. dr. J. de Bruijn veel geschonken, ook in mijn collega's, en ik hoop dat ik als de huidige directeur de medewerkers op gelijke gulle wijze bejegen. En voor de nabije toekomst hoop ik op een goede samenwerking met collegae en studenten in de beide faculteiten waarin ik ben benoemd. Dat ik mijn familie juist vandaag zie is mij aangenaam, maar niet ongewoon: 22 november was de geboortedag van mijn moeder en ik greep de mogelijkheid van een oratie op deze datum graag aan om haar herinnering te eren.

Twee faculteiten, in Kampen een universiteit en het Archief- en Documentatiecentrum, hier ook nog een universiteitsbibliotheek en het Historisch Documentatiecentrum: ik heb vele woningen in de universitaire wereld – en dan zwijg ik nog over mijn geliefde Princeton Theological Seminary, het neocalvinisme-onderzoek, de collegae en de vriendschappen aldaar. Er is veel om te bestuderen, te reizen en te genieten. Maar thuis is men op deze wereld vrijwel nergens. Des te meer koester ik de kring van het gezin van mijn geliefde vrouw Marieke en mij, met onze kinderen Christiaan, Eleonore en Joris. Er zijn duizend zaken, duizend plaatsen, maar Marieke leerde mij: 'Eén hart is meer dan honderd heiligdommen. Geef alles op om één hart te gewinnen.'¹²⁰ Dat heb ik gedaan.

Dit is de uitgebreide versie van de op 22 november 2007 uitgesproken oratie. Ik dank Koert van Bakkum, Wim Berkelaar, Marieke Harinck-Quak en James Kennedy voor hun commentaar bij een eerdere versie van deze tekst.

- 1 Martinus Nijhoff, 'Het jaar 1572', in: *Lees maar, er staat niet wat er staat. Keuze uit de oorspronkelijke gedichten (...)* (Amsterdam 1979) 192.
- 2 Aldus Paul Abels op http://vnkonline.web-log.nl/vnkonline/2006/01/wouter_bos_koes.html.
- 3 Wouter Bos, *Dit land kan zoveel beter* (Amsterdam 2005) 21.
- 4 Maarten Aalders en A.Th. van Deursen vatten de gebeurtenissen van de jaren zestig samen met het begrip 'verandering' en leggen daarbij eenzijdig de nadruk op wat verloren ging. Zie: Maarten Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit* (Zoetermeer 2005) en A.Th. van Deursen, *Een boeksteen in het verzuild bestel. De Vrije Universiteit 1880-2005* (Amsterdam 2005).
- 5 Staf Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800* (Leuven 1990).
- 6 Zie: Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid*, 309-312.
- 7 A. Kuyper, *Het calvinisme. Zes Stone-lezingen in oktober 1898 te Princeton (N.-J.) gehouden* (Amsterdam/Pretoria [1899]) 168.
- 8 J.P. Kruyt, 'Sociologische beschouwing over zuilen en verzuiling', *Socialisme en Democratie* (1957) 11-29, rekende de kerk niet tot de verzuiling.
- 9 Peter van Rooden, 'Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119, nr. 4 (2004) 545.
- 10 Kuyper, *Het calvinisme*, 101: 'In de Fransche revolutie een vrijheid voor de Christelijke minderheid om Amen op de uitspraken der ongeloovige meerderheid te zeggen, in het Calvinisme een vrijheid van conscientie, opdat een iegelijk God zou kunnen dienen naar de inspraak van zijn hart.'
- 11 Aldus de antirevolutionaire leider Bauke Roolvink, geciteerd in: Jan-Jaap van den Berg, *Deining. Koers en karakter van de ARP ter discussie, 1956-1970* (Kampen 1999) 312.
- 12 Alexander van Kessel. 'Ruggen recht heren.' *Hoe de Nederlandse christen-democraten het tegenover hun Duitse geestverwanten aflegden in het debat over het profiel van de Europese Volkspartij* (Verloren 2003) 397. Het oud-antirevolutionair Arie Oostlander, van 1989 tot 2004 Europees parlamentslid, verdient in dit opzicht bijzondere vermelding.
- 13 Piet de Rooy, 'De pacificatie van 1917. Iedereen in Nederland mag anders zijn', *Historisch Nieuwsblad* (april 2005) 9-14.
- 14 Jeroen Koch, *Abraham Kuyper. Een biografie* (Amsterdam 2006) 575.
- 15 C. Gerretson, 'Levensbericht van dr. A. Kuyper', *Verzamelde werken* II Geschiedenis (1904-1931) (Baarn 1974) 115.
- 16 Zie: Johan Ringelberg, *Met de vlag in top. De geschiedenis van het Leger des Heils in Nederland (1886-1946)* (Amsterdam 2005).
- 17 Zie: Jeroen Koch, *Abraham Kuyper. Een biografie* (Amsterdam 2006).

- 18 Gert van Klinken, *Actieve burgers. Nederlanders en hun politieke partijen 1870-1918* (Amsterdam 2003) 210.
- 19 Dit is de these van Henk te Velde en Hans Verhage (red.), *De eenheid en de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland, 1850-1900* (Amsterdam 1996).
- 20 Van Klinken, *Actieve burgers*, 149.
- 21 *Idem*, 549
- 22 Ido de Haan, *Het beginsel van leven en wisdom. De constitutie van de Nederlandse politiek in de negentiende eeuw* (Amsterdam 2003) 215.
- 23 Wim Kok, *We laten niemand los. Dr. J.M. den Uyl-lezing 11 december 1995* (z.p. [s-Gravenhage] 1995).
- 24 www.economist.com/media/pdf/democracy_index_2007_v3.pdf; vN-rapport *Cultural liberty in today's diverse world* (Human Development Report 2004). Zie ook: H.-M.Th.D. ten Napel, 'The concept of multicultural democracy; a preliminary Christian-philosophical appraisal', in: *Philosophia Reformata*, LXXI (2006) 145-153.
- 25 'Lezing van Minister-president dr. Jan Peter Balkenende ter gelegenheid van het in ontvangst nemen van de Abraham Kuyperprize', 15 maart 2004, <http://www.minaz.nl/Actueel/Toespraken/2004/03>.
- 26 Vgl. Tom Mikkers, 'Ongelovig en onkerkelijk tussen 1920 en 1940. Reacties op een vergeten uittocht', in: Tom Mikkers en Ineke Smit (red.), *Tussen Augustinus en atheïsme. Kerkhistorische studies 2006* (Leiden 2006) 164-174, m.n. 164-167.
- 27 B. van Kaam, *Parade der mannenbroeders. Flitsen uit het protestantse leven in Nederland in de jaren 1918-1938* (Wageningen 1964).
- 28 G. Harinck, C. van der Kooi, J. Vree (red.), 'Als Bavinck nu maar eens kleur bekende'. *Aantekeningen van H. Bavinck (...)* (november 1919) (Amsterdam 1994) 42, 50.
- 29 A. Anema, H. Bavinck e.a., *Leider en leiding in de Antirevolutionaire Partij* (Amsterdam, 1915) 43, 45.
- 30 J.H. Bavinck, *De toekomst van onze kerken* (Bruinisse 1943) 16.
- 31 Zie: A.J. van den Berg, 'De gereformeerden en de ncsv, met name in de jaren 1915-1930', in: D.Th. Kuiper e.a. (red.), *Jaarboek voor de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken in Nederland 2* (Kampen 1988) 121-150.
- 32 Bavinck, *Toekomst*, 17.
- 33 Paul E. Werkman, 'Laat uw doel hervorming zijn!' *Facetten van de geschiedenis van het Christelijk Nationaal Vakverbond in Nederland (1909-1959)* (Hilversum 2007) 44.
- 34 Koert van Bekkum, 'De kwestie-Geelkerken in theologie-historisch perspectief', in: George Harinck (red.), *De kwestie-Geelkerken. Een terugblik na 75 jaar* (Barneveld 2001) 99-103.
- 35 Zie bijvoorbeeld: Peter Bak, *Een soeverein leven. Biografie van W.F. de Gaay Fortman* (Amsterdam 2004) 28-33.
- 36 Zie: J. Veenhof, 'Medewerkers van God. K. Schilder over plaats en taak van de mens in het handelen van God', in: W.F. de Gaay Fortman e.a. (red.), 'Achter den tijd'. *Opstellen aangeboden aan dr. G. Puchinger ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag* (Haarlem 1986) 139-154.

- 37 Amsterdam 1932.
- 38 Zie: Marcel E. Verburg, *Herman Dooyeweerd. Leven en werk van een Nederlands christen-wijsgeer* (Baarn 1989) 59-61. Terecht wees Verburg er op dat deze dynamische tendens in de calvinistische wijsbegeerte vaak over het hoofd is gezien (71).
- 39 Zie: Martien E. Brinkman, *De theologie van Karl Barth: dynamiet of dynamo voor christelijk handelen. De politieke en theologische controverse tussen Nederlandse barthianen en neocalvinisten* (Baarn 1983); Clifford Blake Anderson, 'Jesus and the 'Christian World view': A comparative analysis of Abraham Kuyper and Karl Barth', *Cultural Encounters* 2, nr. 2 (2006) 61-80.
- 40 Zie: Wim Berkelaar, 'De harde waarheid over de Tweede Wereldoorlog', *Nederlands Dagblad*, 28 september 2007.
- 41 Peter Fritzsche, 'Nazi Modern', *Modernism/Modernity* 3, nr. 1(1996) 3.
- 42 Piet de Rooy, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813* (Amsterdam 2002) 177.
- 43 K. Schilder in *De Reformatie*, 6 juli 1928.
- 44 Werkman, 'Laat uw doel hervorming zijn!', 248, schrijft inzake het CNV in het interbellum: 'Theologische kwesties werden genegeerd, polemieken over vakbondskwesties met theologen of kerkbesturen doorgaans vermeden.'
- 45 K. Schilder, 'Jesus Christus en het cultuurleven', in: N. Buffinga (red.), *Jezus Christus en het menschenleven* (Culemborg 1932) 273.
- 46 Zie bijvoorbeeld: Wil Albeda, *Ik en de verzorgingsstaat. Herinneringen van Wil Albeda* (Amsterdam 2004) 27-29; Werkman, 'Laat uw doel hervorming zijn!', 254.
- 47 Zie: Mees te Velde e.a. (red.), *Vrijgemaakte vreemdelingen. Visies uit de vroege jaren van het vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin* (Barneveld 2007).
- 48 Zie: Herman Smit, *Gezag is gezag... Kanttekeningen bij de houding van de gereformeerden in de Indonesische kwestie* (Hilversum 2006); Jan Greven, 'Absolute principes. Gereformeerden en de Indonesische onafhankelijkheid', in: George Harinck (red.), *Gezag is gezag, rebel is rebel. Gereformeerden en de Indonesische kwestie* (Amsterdam 2006) 37-44.
- 49 Jan Hoogland, 'Reformatorische wijsbegeerte in het gedrang', in: Koert van Bekkum en George Harinck (red.), *125 jaar Vrije Universiteit* (Barneveld 2006) 40.
- 50 Jan Bank, 'Doorbraak', in: George Harinck e.a. (red.), *Christelijke encyclopedie* (Kampen 2005) 454.
- 51 H.D. de Loor, *Kerk in de samenleving. Een analyse van het spreken der Nederlandse Hervormde Kerk na 1945* (Baarn 1970) 48-51.
- 52 Zie: Jelle Zijlstra, *Per slot van rekening. Memoires* (Amsterdam/Antwerpen 1992) 19-20.
- 53 *Antirevolutionair beleid. Gedachtenwisseling van prof. dr. J.P.A. Mekkes en prof. mr. A.M. Donner* (Franker z.j. [1954]).
- 54 K. Groen, *Christelijke organisatie. Inleiding tot het ontstaan en de ontwikkeling van het chr. partijwezen en van het chr. sociaal-economisch organisatiewezen in Nederland* (Amsterdam z.j.).
- 55 Aldus G.M. den Hartogh, 'Antithese', in: F.W. Grosheide e.a. (red.), *Christelijke encyclopedie* 1 (Kampen 1956) 239.

- 56 Geciteerd in: Den Hartogh, 'Antithese', 239.
- 57 *De Gids*, 27 augustus 1955.
- 58 En daardoor ook niet met de calvinistische wijsbegeerte. Zie: G.C. Berkouwer, *Zoeken en vinden. Herinneringen en ervaringen* (Kampen 1989) 84.
- 59 John Bolt, 'Een gemiste kans en een nieuwe kans. Herman Bavinck over openbaring en vernieuwing', in: George Harinck en Gerrit Neven (red.), *Ontmoetingen met Bavinck* (Barneveld 2006) 151-153.
- 60 Zie: Brinkman, *De theologie van Karl Barth*, 96-104.
- 61 Zie: G. Dekker, *De stille revolutie. De ontwikkeling van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990* (Kampen 1992) 161-192; Dekker dateert deze omslag twee decennia later dan ik en wijt haar mede aan de ontzuiling en deconfessionalisering (166-167).
- 62 H.C. Endedijk, *De Gereformeerde Kerken in Nederland. Deel 2 1936-1975* (Kampen 1992) 145.
- 63 Zie ook: Van Rooden, 'Oral history', 524-551.
- 64 A.A. van Ruler in G. Puchinger, *Hervormd-gereformeerd, één of gescheiden?* (Delft 1969) 381.
- 65 Vgl. Van Rooden, 'Oral history', 527.
- 66 Zie de conclusie van zijn proefschrift: Van den Berg, *Deining*, 405.
- 67 H.E.S. Woldring, 'Dooyeweerd contra Gerbrandy en Ruppert. Dooyeweerd over medezeggenschap en bedrijfsorganisatie en reacties van zijn critici', in: H.G. Geertsema e.a. (red.), *Herman Dooyeweerd 1894-1977. Breedte en actualiteit van zijn filosofie* (Kampen 1994) 110-111; Werkman, 'Laat uw doel hervorming zijn.', 189; voor de vrijgemaakten, zie: G.Th. Rothuizen in: G. Puchinger, *Christen en secularisatie* (Delft 1968) 325.
- 68 W.K. van Dijk, 'Causerie', in: *Perspectief. Feestbundel van jongeren bij het vijftienvintigjarig bestaan van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte* (Kampen 1961) 179.
- 69 W.C.D. Hoogendijk in een terugblik in het *Friesch Dagblad*, 25 oktober 2001.
- 70 Zijlstra, *Per slot van rekening*, 15.
- 71 *Honderd jaren S.S.R. Gedenkboek 1886-1986 Societas Studiosorum Reformatorum* (Delft 1986) 43.
- 72 Dit accent was eerder soms ook al gelegd, maar zonder het dynamische element dat Goudzwaard er aan toevoegde: J. de Bruijn en P.E. Werkman, *Van tuindersknecht tot onderkoning. Biografie van Marinus Ruppert. Deel 1: de jaren 1911-1947* (Hilversum 2001) 71-72.
- 73 B. Goudzwaard, 'Dooyeweerds maatschappelijke opvattingen', in: J. de Bruijn (red.), *Dooyeweerd herdacht. Referaten gehouden op het Dooyeweerd-symposium aan de Vrije Universiteit Amsterdam op vrijdag 18 november 1994* (Amsterdam 1995) 31.
- 74 J.A.H.J.S. Bruins Slot, *Kleine partij in grote wereld* (Kampen 1963) 130.
- 75 Geciteerd bij: Van den Berg, *Deining*, 178.
- 76 Vgl. Van Rooden, 'Oral history', 545-548.
- 77 D.Th. Kuiper, *Tussen observatie en participatie. Twee eeuwen gereformeerde en antirevolutionaire wereld in ontwikkelingsperspectief* (Hilversum 2002) 221.

- 78 Goudzwaard, 'Dooyeweerd's maatschappelijke opvattingen', 35.
- 79 Deze passage is ontleend aan Van den Berg, *Deining*, 160-167; citaat op 166.
- 80 *Idem*, 162-163.
- 81 Vgl. James Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995) 110-113.
- 82 Zie vorige noot en Veenhof, 'Medewerkers van God', 152-153.
- 83 Van den Berg, *Deining*, 252.
- 84 G.J. Schutte, *De Vrije Universiteit en Zuid-Afrika 1880-2005*, deel 1 (Zoetermeer 2005) 392.
- 85 Van den Berg, *Deining*, 276.
- 86 G. Goossens, *Nieuw-Guinea, de koude oorlog en de Anti-Revolutionaire Partij* (Franeker 1962) 35.
- 87 Hans-Martien ten Napel, 'Overgangstijdperk': de ARP onder Schouten en Bruins Slot, in: George Harinck e.a. (red.), *De Antirevolutionaire Partij 1829-1980* (Hilversum 2001) 251.
- 88 Van den Berg, *Deining*, 358-359.
- 89 *Idem*, 169-170.
- 90 Beatrice de Graaf en Gert van Klinken, *Geschiedenis van de Theologische Universiteit in Kampen 1854-2004* (Kampen 2005) 289.
- 91 Geciteerd in: Aalders, *125 jaar Faculteit der Godgeleerdheid*, 270.
- 92 Van den Berg, *Deining*, 242, 243.
- 93 *Idem*, 267, 303.
- 94 Een van de bekendste was M.J. Arntzen, die in 1971 nederlands-gereformeerd werd en in 1975 gereformeerd-vrijgemaakt. Zie: M.J. Arntzen, *Een theologenleven in woelige tijden* (Barneveld 2004).
- 95 Zie: Ton Oostveen, 'De nieuwe coalitie van het ethisch reveil', *De Tijd*, 20 februari 1987
- 96 Vgl. Joel A. Carpenter, *Revive us again. The Reawakening of American Fundamentalism* (New York/Oxford 1997).
- 97 Van Deursen, *Een hoeksteen in het verzuild bestel*, 255.
- 98 James Kennedy, 'De kerk als tegencultuur: vrijgemaakte G-organisaties in historisch perspectief', in: R. Kuiper en W. Bouwman, *Vuur en vlam deel II. De organisatie van het vrijgemaakt-gereformeerd leven 1944-1994* (Amsterdam 1998) 302-319.
- 99 G. Puchinger, 'Dooyeweerd: de figuur', in: De Bruijn, *Dooyeweerd herdacht*, 20-21.
- 100 Vgl. J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee* (Groningen 1976), dat ik als teken van hersteld contact opvat.
- 101 Zie: J. Douma, *Algemene genade* (Goes 1976³) en het vanaf de tweede druk bijgevoegde referaat 'cultuur en vreemdelingschap'.
- 102 <http://www.christenunie.nl/nl/page/11477>; zie ook: R. Kuiper, *Dienstbare overheid. Christelijk-staatkundige visie op politiek en overheid* (Amersfoort 2003).
- 103 Kuiper, *Tussen observatie en participatie*, 207.
- 104 Geciteerd in: Marcel Metzke, *De stranding. Het CDA van hoogtepunt naar catastrofe* (Nij-

- megen 1995) 112.
- 105 Zie: E.M.H. Hirsch Ballin, 'De reikwijdte en de grenzen van de christen-democratische opvatting van de overheidstaak', in: A.M.J. Kreukels e.a. (red.), *Publiek domein. De veranderende balans tussen staat en samenleving* (Meppel 1988).
- 106 A.M. Oostlander, *Dorpsdespoten ontronen* (Franeker 1985) 198.
- 107 Kuiper, *Tussen observatie en participatie*, 208.
- 108 Ph. van Praag jr., *Strategie en illusie. Elf jaar intern debat in de PvdA (1966-1977)* (Amsterdam 1990) 364.
- 109 Kuiper, *Tussen observatie en participatie*, 184, 290.
- 110 Metze, *De Stranding*, 110.
- 111 Aldus het rapport 'Publieke gerechtigheid, een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving' uit 1990, geciteerd in: Metze, *De stranding*, 118.
- 112 C.J. Klop en J.P. Balkenende, 'De actuele betekenis van Dooyeweerd's politieke filosofie', Themanummer: de actualiteit van Dooyeweerd, *Christen Democratische Verkenningen* (1994) nr. 11, 497.
- 113 Na een aanvankelijke beginselfusie als ideologische innovatie werd na 1994 binnen het CDA soms weer onderscheid gemaakt tussen het neocalvinistische beginsel van soevereiniteit in eigen kring en het rooms-katholieke subsidiariteitsbeginsel; zie: Klop, 'Aactuele betekenis van Dooyeweerd', 503; Richard Steenvoorde, 'Katholieke wereldburgers' *CD Verkenningen. Naar een nieuw patriotisme* (lente 2003) 74.
- 114 Zie: *Christen Democratische Verkenningen* (1994) nr. 11.
- 115 Rutger Zwart en Alexander van Kessel, 'Van zuil naar brug. Het CDA en de integratie van minderheden 1980-2005', in: C.S. van Baalen e.a. (red.), *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2005. God in de Nederlandse politiek* (Den Haag 2005) 57. Zie ook: *Trouw*, 28 april 2000; Kuiper, *Tussen participatie en integratie*, 210 ziet in dit verband mogelijkheden voor de CHU-traditie in het CDA.
- 116 Zie: *CD Verkenningen* (lente 2003) 17-43.
- 117 Zie: George Harinck, 'Een leefbare oplossing. Katholieke en protestantse tradities en de scheiding van kerk en staat', in: Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland* (Amsterdam 2006) 106-130; .
- 118 Zie de recensie van James Kennedy in *NRC Handelsblad*, 18 oktober 2007: Scheffer 'blijft in mijn ogen op zijn hoede en houdt ook een bepaalde weerstand tegen immigrantengroeperingen als verschijnsel, die hij vooral ziet als een begrijpelijke maar onverkwikkelijke hinderpaal voor de realisatie van een 'wij'. Soms lijkt hij te suggereren dat alleen individuen werkelijk deel kunnen worden van een 'wij'. Maar oordeel niet opdat gij ook niet geoordeeld wordt – wie kan spreken voor het 'wij'?'
- 119 Vgl. voor de rol van CDA-Tweede Kamerleden in het recente debat over de sharia en de radicale islam: H.-M.Th.D. ten Napel, 'Wij leven in vreemde tijden': regering en parlement over de mogelijke invoering van de sharia in Nederland (2004-2007)', in: B.P. Vermeulen en D. Mentink (red.), *Kerk en staat* (te verschijnen in 2008).
- 120 Willem de Merode, *Verzamelde gedichten* (Baarn 1987) 891 (kwatrijn uit *Omar Khayyam* (1931)).

Dit is een uitgave van het
Historisch Documentatiecentrum voor het
Nederlands Protestantisme (1800-heden),
Vrije Universiteit Amsterdam

De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam

(T) 020-59 85274
(E) hdc@ubvu.vu.nl
(I) www.hdc.vu.nl

geopend:
maandag tot en met vrijdag
9.00-17.00 uur

George Harinck

*Waar komt het VU-kabinet vandaan?
Over de traditie van het neocalvinisme*

Rede uitgesproken op donderdag
22 november 2007 in de aula van de
Vrije Universiteit te Amsterdam bij de
aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Collectievorming en Geschiedenis van
het Neocalvinisme in de faculteit der
Godgeleerdheid en de faculteit der Letteren

© EON Pers Amstelveen 2007
Gezet uit de Janson door Hans Seijlhouwer
Gedrukt bij Ridderprint, Ridderkerk
ISBN 978 90 77246 XX X

Ik heb gezegd.